Âtmâ-Gîtâ

Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui, lorsqu'elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d'*Âtmâ-Gîtâ* (1) ; comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui est, ainsi qu'on le sait, un épisode détaché du *Mahâbhârata* (2), a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu'elle devrait être bien connue de tout le monde ; mais il n'en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d'une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d'une façon quelque peu inexacte, par « Chant du Bienheureux », car en réalité, le sens principal de *Bhagavat* est celui de « glorieux » et de « vénérable » ; celui d' « heureux » existe aussi, mais d'une façon très secondaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit (3). En effet, *Bhagavat* est une épithète qui s'applique

1. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. p. 79, note 1.

2. Nous rappelons que les deux *Itihâsas*, c'est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, donc ayant le caractère d'écrits traditionnels, sont tout autre chose que les simples " poèmes épiques ", au sens profane et " littéraire ", qu'y voient d'ordinaire les Occidentaux.

3. Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines *bhaj* et *bhuj* : cette dernière, dont le sens primitif est celui de " manger ", exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur ; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme *bhaga* et surtout *bhakti*, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

à tous les aspects divins, et aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération (1) ; l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout indidivuel et humain, ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Krishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième *avatâra* de *Vishnu*, correspond réellement à un aspect divin ; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue Vishnuïte, et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême, un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restriction et au delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les *Shaivas* désignent le Principe suprême comme *Mahâdéva* ou *Mahêshwara*, qui est proprement un équivalent de *Shiva*, tandis que les *Vaishnavas* le désignent de même par quelqu'un des noms de *Vishnu*, comme *Nârâyana* ou *Bhagavat*, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de *Bhâgavatas*. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradic-

1. Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jaïnas le donnent de même à leurs *Tîrtankaras*.

tion : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement, conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

Maintenant, il sera facile de comprendre que *Bhagavat*, étant identifié au Principe suprême, n'est autre, par là-même, que l'*Âtmâ* inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet *Âtmâ* soit envisagé dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique », suivant qu'on voudra faire l'application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet (1). Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c'est l'application que nous pouvons appeler « microcosmique », c'est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier : à cet égard, Krishna et Arjuna représentent respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l'individualité, qui sont *Âtmâ* inconditionné et *jîvâtmâ*. L'enseignement donné par Krishna à Arjuna, c'est, à ce point de vue intérieur, l'intuition intellectuelle, supra-rationnelle, par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que

1. Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

cette communication puisse s'établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s'agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des Kshatriyas, à qui le livre est plus spécialement destiné (1) ; le champ de bataille (*Kshêtra*) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités ; et cette action n'affecte aucunement l'être principiel, permanent et immuable, mais concerne seulement l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtmâ*). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger » (2). Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est *jîvâtmâ*, et le second est *Âtmâ*

1. Il est à noter que ce sens est aussi, très exactement, celui de la conception islamique de la " guerre sainte „ (*jihad*) ; l'application sociale et extérieure n'est ici que secondaire, et ce qui le montre bien, c'est qu'elle constitue seulement la " petite guerre sainte „ (*jihad sephir*), tandis que la " grande guerre sainte „ (*jihad Kebir*) est d'ordre purement intérieur et spirituel.

2. *Mundaka Upanishad*, 3e Mundaka, 1er Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4e Adhyâya, shruti 6.

inconditionné ; il en est encore de même pour les « deux qui sont entrés dans la caverne », dont il est question dans un autre texte (1) ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car *jîvâtmâ* ne se distingue d'*Âtmâ* qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'*Âtmâ-Gîtâ*, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de *Naranârâyana*. On sait que *Nârâyana*, « Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux », est un nom de *Vishnu*, appliqué par transposition à *Paramâtmâ* ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles (2). D'autre part, *nara* ou *nri* est l'homme, l'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation qui existe entre ce mot et celui de *nâra* qui désigne les eaux (3) ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, *Nara* et *Nârâyana* sont respectivement l'individuel et l'Universel, le « *moi* » et le « *Soi* », l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble *Naranârâyana*,

1. *Katha Upanishad*, 1er Adhyâya, 3e Vallî, shruti 1. — La " caverne " n'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du " moi " avec le " Soi ".

2. Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.

3. Peut-être, chez les Grecs, le nom de Nérée et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sanscrit *nâra*.

dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himâlaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des *Upanishads* que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les « deux qui, sont entrés dans la caverne » sont désignés en même temps comme « demeurant sur le plus haut sommet » (1). On dit aussi que, dans ce même ensemble, *Nara* est Arjuna, et *Nârâyana* est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles du Brâhmane et du Kshatriya (2). Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres fixes ou immuables (*sthâvara*), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (*jangama*) (3) ; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable

1. Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans *Le Roi du Monde*.

2. Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

3. L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé *sthâvarajangama*.

et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons en outre que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être (1) ; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brahmâne et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action. On voit par là que la portée de l'enseignement contenu dans la *Bhagavad-Gîtâ* est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmane, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

RENÉ GUÉNON.

1. C'est pourquoi le Brâhmane est désigné comme un *Déva* sur la terre, les *Dévas* correspondant aux états supra-individuels ou informels (quoique encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentauux.